

HÓDOSY ANNAMÁRIA

## Családtörténet és nemzetsors-allegória Jókainál

SZEXUÁLPOLITIKAI SZIMBOLIZÁCIÓK A MIRE MEGVÉNÜLÜNK, A KŐSZÍVÚ EMBER  
FIAI ÉS AZ EGY MAGYAR NÁBOB STRUKTÚRÁJÁBAN

*„amikor Vörösmarty azt énekelte, hogy 'A nagy világon e kívül nincsen számodra hely', szükségtelennek találta az indokot is hozzátenni, miután azt úgyis minden ember tudja: - 'mert az egész külföldön mindenütt vajjal főznek.'” (MM, 106.)*

I.

„A magyar gyomor gyűlöli a vajast. (...) Akármilyen úrrá tegyék külföldön, visszakiváncozik az átkozott vajszagú világból, s ha nem jöhet, lesóványodik, elvész, s mint tevépárduc az európai klíma alatt, nem szaporítja fáját az idegen országban. Körös-körül minden szomszédja vajjal, olajjal, faggyúval főz, s ennél fogva 'áldjon vagy verjen sors keze, itt élned, halnod kell'” (MM, 106).

A hazaszeretet efféle humoros, már-már parodisztikus kezelését nem sokan engedhetik meg büntetlenül maguknak. Jókai ezek közül való, ám tőle még szokatlanabb ez a hangvétel, főleg egy olyan műben, amelynek cselekménye és értékrendszere egyaránt a hazaszeretet feltétlen igenlésén alapul. A látszólagos *ellentmondás* valójában inkább *sokatmondó*. A *Mire megvénülünk* idézett passzusa a narratíva során nem először idézi meg a *Szózatot*, és a korábbi allúziók távol esnek a paródiától. A történet kezdettől szorosan összefügg a Vörösmarty verse által (is) megidézett nemzetsors-képzettel, ha nem egyenesen annak allegorikus megjelenítéseként működik. A nemzeti identitástudat kérdésével való „játék” ily módon valójában a regény ironikus önreflexiója, amely a freudi vicc metódusával tagadja le és árulja el ezáltal azt a vonatkozást, amelyet valójában halálisan komolyan vesz.

A regény a főszereplő, Áronffy Loránd sorsának előzményeként és meghatározójaként mutatja be az Áronffy-család történetét, amelynek legfőbb jellemzője, hogy tagjai generációk óta önkezüikkel vetnek véget életüknek. Bár az egyes öngyilkosságok oka a többitől független, és az egyes esetek látszólag csak a véletlenek játékának köszönhetően torkollnak ugyanabba a végkifejletbe, a család tagjai apáról fiúra szálló „átokról” beszélnek. Mindez meglehetősen vadromantikusan hangzik, szó sincs azonban gótikus misztikáról. Sokkal inkább az öröklés és a „sorsot” meghatározó történelmi körülmények kérdése merül fel a tragikus családtörténet okának firtatásakor, bár ez a kérdés nem kap határozott körvonalat és választ sem kapunk rá soha. Valószínűleg azért, mert a család sorsának ürügye alatt a szóban forgó kérdés valójában a *nemzet* sorsának alakulására irányul, azt próbálja felmérni, hogy vajon a 19. századi események a történelemnek a magyarságra nézvést kedvező avagy kedvezőtlen irányt

szabtak-e. És mivel a történettel szemben a történelem befejez(het)etlen folyamat, nyilván a kérdés sem megválaszolható.

A családtörténet tehát egy nemzetsors-allegóriát takar. Mint megpróbálom bemutatni, nem pusztán a *Mire megvénülünk*, de Jókai legkanonikusabb művei, az *Egy magyar nábob* és a *Kőszívű ember fiai* szintűgy. Korántsem csak arról van szó, ami nyilvánvaló: hogy a történelmi események megszabják az azt alakító emberek sorsát és hogy az emberek magánélete és a társadalmi élet (át)alakulása szoros összefüggésben áll egymással, ami kitűnően érzékeltethető, ha az író közismert történelmi tények alakítását fiktív figurákra bízva mutatja be, ahogyan ez az említett regényekben is történik. Ezúttal többről van szó egy efféle dialektikus viszonyról. A regények főszereplői és családjaik az említett narratívákban *magának a magyarságnak* a történetét ábrázolják megszemélyesítve, szimbolikusan, időnként egyenesen allegorikusan. A szerelmi bonyodalmak, személyes konfliktusok és a családok alakulása a „sokaság” nemzeté kovácsolódását, ennek a folyamatnak a szociális feszültségeit, hatalmi játszmáit és gazdasági implikációit illusztrálják, a különböző emberi választások és igények történelmi döntések következményeit mutatják be. Mindennek pedig nem más az alapja, mint hogy az a modern értelemben vett nemzet, amely Jókai fiatalkorában megszületett, s amely a regényekben első pillantásra csak történelmi háttérként van jelen, szinte minden megközelítésben egy nagyra nőtt családként értelmeződik.

A „család” és a(z) általában vett) „nemzet” közti összefüggést a primordiális-konzervatív nemzetképzetek természettudományos alapra helyezik, és a nemzetet a nemzetségből kinövő, etnikai alapú, tehát vérségileg is rokon egyének közösségeként értelmezik (Yuval-Davis, 10). Mindez akkor is működik, ha az etnikai homogeneitás kritériumát az egynyelvűség kritériuma helyettesíti vagy egészíti ki, hiszen, amennyiben az *anyanyelvet* az ember az anyjától, családban tanulja, a családi(as)ság képzete még akkor is megmarad, ha a vérségi kötelék hiányzik és a családhoz tartozás valamiféle „adoptációt” feltételez. A modernista nemzetdiskurzusok (Anderson, Hastings, Hobsbawn, Gellner, Greenfeld, Szajbély) viszont megkérdőjelezzik ezt az elgondolást, amikor a nemzetet olyan „elképzelt közösségként” vagy fikcióként fogják fel, amelyekben az etnikai azonosság és/vagy az egynyelvűség nem *valós* rokoni kötelék manifesztuma, hanem pusztán legitimáló tényezőként játszik szerepet. Ám ahogyan az etnikai/nyelvi kritérium hozzájárul a nemzet képzetének létrejöttéhez és az azt összetartó kötelékek megszilárdításához, úgy a család, mint az említett kritériumok (elképzelt) „forrása” hasonló szerepet kell kapjon, sőt, talán még aktívabb ideológiai funkciót fejt ki, amikor a nemzetet összetartó erők között az ösztönösként felmutatott családi szeretetet is felsorakoztatja.

A nemzet és a család közötti szoros összefüggés még bonyolultabbnak mutatkozik, ha meggondoljuk, hogy a család azon típusa, amely ennek a belső összetartásnak a modelljét adja, ebben a formájában szintén modern jelenség. Éppen olyan modern, mint a nemzet képzete: a két elgondolás valójában egymás mellett, szoros összefonódás során alakult ki a nyugati féltekén a 17-18. század folyamán olyanná, ahogyan most elképzeljük. A szülők és a gyerekek közötti feltétlen szeretet, bár „ösztönösnek” tűnik és általában így is jelenítik meg, csak a gyermekhalandóság és az utódok munkájától való függés csökkenésével vált lehetségessé a fejlettebb régiókban az újkortól, hogy lassan elnyerje a ma „természetesnek” tartott formáját (Shahar, 139–141.). A nő anyai szerepének eluralkodása, amely a modern nemzeti ideológiákban családpolitikai szempontból igencsak hangsúlyos, szintén ugyanebben az időben erő-

sődött fel, és tette a privát (azaz családi) szférát, a (szexuális) erkölcsi tisztaságot és a reprodukciót a nőideál „természetes” tartozékává (Yuval-Davis, 16.). A társadalomtörténet tanúsága szerint a Freud által is elemzett nukleáris család, amelyben a szexualizált és egyszerűsmind elérhetetlenné tett anya iránti vágy alakítja az identitáskonstitúciót, a forradalmakat motiváló kapitalista fejlődés terméke, olyan képződmény, amelynek átalakulása az új „nemzeti” gazdaságok érdekeit szolgálja (Foucault, 108; Toews, 128–129; Poster, 47). Minden arra mutat tehát, hogy a családtörténet a maga szerelmi szálaival, vágyaival és kudarcával általánosságban is kitűnő retorikai hordozója lehet a nemzetté való átalakulás narratívájának.

## II.

Azt állítottam, hogy a *Mire megvénülünk* már a történet kezdetén megidézi a *Szózatot* – és a *Himnusz* – bár korántsem olyan nyíltan, ahogyan ezt később, a vajjal való főzés visszataszító szokása kapcsán teszi. Elég azonban feleleveníteni azt a nemzetsors-képzetet, amelynek hagyománya a 19. századi magyar hazafias költészetet meghatározza, s az Áronffy család sors-tragédiája máris határozottan kétértelművé válik. A magyarság sorsát taglaló versek századok óta a jeremiáda toposzát használják, amely a tatárjárás után alakult ki, s amelynek legfőbb jellemzője, hogy a nemzet sorsának rosszra fordulásáért – a terület török uralom alá kerüléséért, a nép kiszígereléséért és a katonák tömeges haláláért magát a nemzetet teszi felelőssé. Ahogyan a *Szózat*ból és a *Himnusz*ből már betéve tudjuk, a korábbi diadalokhoz képest a török győzelem már annak a jele, hogy „haj, de bűneink miatt/gyúlt harag kebledben”. E „bűnök” leírása meglehetősen konvencionális: az általában vett „erkölcstelen” életmód, Sodoma és Gomorrha emlegetése mellett a felekezeti viták által is megosztott írástudók gyakran vallási ellenfeleik eltérő hitét okolták isten büntetéséért. Felmerül ugyanakkor az is, ami a 19. században szinte kizárólagossá válik, hogy a „virga dei” éppen az egymással való marakodás miatt veri a nemzetet. A *testvérharc* az oka, hogy a nemzet nem tud kilábalni a balszerencsék sorozatából, ezért állítható, hogy „lettél magzatod miatt/Magzatod hamvvedre”, és ezért nem kizárt, „hogy ész, erő,/ És oly szent akarat/Hiába sorvadozzanak/ Egy átoksúly alatt.” (Vö. Bitskey, 37–52; Szörényi, 12; Csorba, 17; Takáts, 25.)

Ha véletlen, igen furcsa véletlen volna, hogy Jókai a magyar nép vérzivataros századaiból épp egy olyan család történetét emeli ki, amely egy „átoksúllyal” küzd. Méghozzá olyan átokkal, amely a szereplőkre vér- vagy még gyakrabban elvtestvéreikkel való viszályukat követően sújt le, s amely e szereplők önpusztításában nyilvánul meg. Ha az olvasó mégis a véletlenre szavazna, Jókai gondoskodik arról, hogy legalábbis meggondolja az álláspontját. A történet kezdetén, amikor Loránd édesapjának öngyilkossága után a nagyanya megismerteti unokájával (és az olvasókkal) a családi kriptá titkát, a derék hölgy olyan általánosításra ragadtatja magát, amely *csakis* a magánjellegű problémának egy potenciális nemzetsors-allegóriává való tágításaként értelmezhető:

„Mert szerencsétlen föld ez, amelyen mi lakunk. Más boldog országban is van gyűlölet az emberek között; testvérek haraggal válnak meg egymástól; (...) de nálunk még ez az átkozott föld is megtermi a gyűlöletet; ez a megátkozott föld, amit úgy hívunk, hogy „édes hazánk”, s aminek tiszta búzáját nevezzük hazaszeretnek, konkolyát hazaárulásnak, s mindegyik azt hiszi, hogy az ő vetése a tiszta, a másiké gaz, és gyűlöli érte a testvér a testvért!” (MM 26.)

A cselekmény szerint a nagyanya intése ellenére Lorándot is eléri az „átok”, egyetemistaként elkövetett, lázadásként elkönyvelt politikai cselekedeteit barátja beárulja, s az ezt köve-

tő amerikai párbaj (voltaképpen sorshúzás) döntése alapján Lorándnak 10 év múlva öngyilkosságot kellene elkövetnie. Loránd elbujdosik és távoli rokona vidéki házában lel menedéket. A végzetes napon azonban testvére leleplezi, hogy az öngyilkosságra kényszerítő sorshúzás valójában csaláson alapult. A magyar történelmet háttérként használó történet azon pontján tehát, amely nagyjából a (pusztán enigmatikus utalásokban említett) szabadságharc kitörésével egyidejű, az öngyilkosságra „predesztinált” főszereplő, Loránd, „megbékél saját magával” és testvérével is egyetértésben él tovább. A happy endet azonban megakadályozza, hogy hitvesét alig egy pillanatnyi házasság után elveszíti. Ez a fordulat meglehetősen hasonlóságot mutat azzal az értelmezéssel, amelyet ezúttal maga Jókai ad a korról *A magyar nemzet történetében*.

„Egész nemzedékek boldogsága, reménye megsemmisült, nagy szellemek letűntek, a szenvedésnek évtizedei következtek egymás nyomában az 1848/9-iki szabadságharc miatt. (...) de a legnagyobb vívmánya a kornak, hogy a magyar nemzet kibékült saját magával s többé osztály osztály ellen, vallásfelekezetek egymás ellen, nemzetiségek a közös haza ellen (...) nem vívnak harcot a haza földjén egymással.” (MNT 242.)

Hogy a történet és a Jókai történelem-értelmezése közti párhuzam még világosabb legyen, érdemes megfontolni, hogy a cselekményhez hasonlóan a szereplők is allegorikus jelentéssel bírhatnak. Ahogyan a történet a nemzeti jeremiáda toposzait bujtatja magánéleti bonyodalmak közé, úgy a szereposztásban is egy jól meggyökeresedett tradíció érvényesül, amely a nemzet és a család feltételezett genetikai összefüggésén alapul (Hódosy 1996, 98–103). Ennek értelmében az a magyarság, amely annak idején dicsőséget dicsőségre halmozott, a jelen nemzet „apáiként” jelenik meg, akiknek „vére” a jelenkori hazafiakban folyik. Mivel az említett apák gyakran egyénített vezetőként szerepelnek (Bendegúz, Árpád, Hunyad, Mátyás), a hazafiak viszont alattvalói pozícióban vannak, e vérségi kötelékben első pillantásra az uralkodó és a nép viszonyának az az antikvitás óta fennálló képzete látszik visszaköszönni, amely szerint az uralkodó és az alattvalók viszonya az irányító/gondoskodó apa és gyermekei viszonyát ismétli meg egy magasabb szinten. Valóban, a Habsburg-uralom elleni vád olykor pontosan az, hogy nem felel meg annak az elvárásnak, amely egy apa iránt támasztható a gyermekéről való gondoskodást illetően. „Há képtelen fajzás! véred gyalázatja, /Gyilkosa népednek, nem pediglen atyja.” – írja Ányos Pál II. Józsefről (*Kalapos király*), akiknek az intézkedései nem feleltek meg a magyar nemesi várakozásoknak.

A közösség-mint-család antikvitástól örökölt elgondolása az úgynevezett „politikus test” koncepciójába illeszkedik, amely a társadalmat egy gigantikus emberi testként képzelte el (vö. Harvey, Kantorowicz, Melzer). Jó példája ennek Baróti Szabó *Eggymás ellen törés* című verse, mely a belviszály toposzát Aesopus híres „gyomor-meséjének” az adaptációjával jeleníti meg, amely a viszály értelmetlenségét azzal indokolja, hogy a szervezet funkcionálásához elengedhetetlen a testrészek rendezett együttműködése. Az uralkodó mint a „gyermeki” nép „atyja” látszólag egy másféle tropológia megnyilvánulása, a distancia azonban csak látszólagos. A háztartás, mint a társadalom alapvető egysége hagyományosan közvetítő szerepet játszott az egyén és a társadalom között mint a társadalom analóg szintjei közti átmenet. Platón és Arisztotelész sokáig uralkodó nézetei szerint „a család egy miniatűr társadalom, amelyet a család feje kapcsol a politikai testhez.” (Gobetti, 15). Míg az alattvalók különböző osztályai és rendjei a különböző „tagok” és „szervek” szerepét játsszák – ahogyan a család esetében ezt a

„családtag” holt metaforája is kifejezi –, a társadalom szervezetét a fej irányítja, amelyet az uralkodó/családfő személyesít meg.

A magyar nyelvben a „haza” szó a „ház” szóból származik (Bańcerowski-Bárdosi, 7), amely egyszerre a család által elfoglalt hely, átvitt, metonimikus értelemben pedig maga a „család” (pl. a Bélteki-ház), illetve – egy újabb metonimikus csavarral – a családfők patrilineáris láncolata (pl. Habsburg-ház). Így talán kevésbé meglepő, hogy amikor a „haza” nem a közösség által birtokolt területként jelenik meg, akkor a „politikus test” logikájának megfelelően testként inkarnálódik – mely test határozottan *férfitest* (amennyiben az emberi ideált tekintve „reprezentatív” mintát képvisel). Balassi híres búcsúzó versében az „én édes hazám, te jó Magyarország” egyértelműen az aktuális nemzeti ideált képviselő vitéz dalia megtestesülése, „ki kereszténységnek viseled paizsát, / Viselsz pogány vérrrel festett szablyát”. A Rákóczi-sírató egy passzusában, mely a II. Rákóczi György által 1660-ban elvesztett csata helyszínét írja le, a harcmezőként szolgáló völgy, amely egyszermind Magyarország vesztét is konnotálja – úgy jelenik meg, mint az elesett fejedelem „teste s vére” (Kovács, 45).

A közösség-mint-család korábbi verziójához képest a 19. században feltűnik egy lényeges változás: a nemzetet alkotó hazafiak, az apaként tisztelt diadalmas ősök és a mostohaapaként fellépő aktuális uralkodóház/trónbitorló mellett a *haza* következetesen női, anyai jellemzőket kap és mint területileg meghatározható objektívált entitás különül el a nemzet közösségtől. A „honfi”, „hazafi” szó kitűnően jelzi ezt a változást, amennyiben a patrilineáris leszármazást hangsúlyozó „nemz-et” közösségét alkotó férfiakat immár nem az apákhoz való kötődésükön keresztül határozza meg (mint például a „patrióta” kifejezés), hanem születésük „anyai” helyéhez való kapcsolatukkal jelöli meg őket. Hangsúlyosan *anyai* helyről van szó, hiszen az uralkodó véres testével azonosított föld képével éles ellentétben áll Kölcsey vallomása, miszerint „Kettő szerelme kebelemnek, / Egy hon és egy leány. / Azt vérvő szívvel, ezt epedve, / Azt lángolóan, ezt mosolygva / Tekintvén, ölelem.” (*Rákos nimfájához*) Petőfi allegóriája még egyértelműbb, amikor egy szobrot ír le ekként: „E bús anya képe te képed, ó hon!” (*A ledőlt szobor*) A *haza* női attribútumokkal való megszemélyesítésének dominánssá válása már önmagában is számos jellegzetes témát képes magyarázni a hazafias irodalomban és többek között Jókai regényeiben is.

A *Mire megvénülünk* történetének főszereplőjét sújtó „átok” hagyományát nem véletlenül a család mátriárkája meséli el. Ahogyan az „önmaga ellen” forduló nemzet viszálykodása pusztává teszi az ország „termékeny” földjét, úgy az apáról fiúra szálló balsors e férfiak anyáit és özvegyeit viseli meg a leginkább, annak megfelelően, ahogyan a *Szózat* testvérharc motívuma is hangsúlyosan az anyaként ábrázolt *haza* elleni vétek: „hányszor támad tenfiad / szép hazám, kebledre, / s lettél magzatod miatt/magzatod hamvvedre”. A regény domináns képe az önnön előre vállalt romlása felé haladó ifjú krisztusi ábrázolása, akit édesanyja Szűz Máriaként sírat a család többi zokogó asszony körében. Ez a toposz megint csak a török elleni harcok korából ered: Zrínyi főszereplője szintén krisztusi figuraként „váltja” meg a nemzetet, miközben a *querela Hungariae* hagyománya mellett erőteljesen jelen volt Magyarország „Szűz Mária országaként” való elképzelése is (Bitskey, 58). A 19. század politikai képzeletvilágában az „anyai” védőszent és a feminin „szülőföld” képzele egyre inkább összeolvad, ami- ben nyilván nagy szerepet játszik a nemzet képzetében alapvető etnikai/nyelvi azonosság- tudatból adódó testvériség képzele, amely a nemzet által lakott területi egységet végered- ményben egy „közös” anyával asszociálja. A föld és a nőiség ugyan a történelem folyamán

mindig is archetipikus viszonyban állt, a modern nemzetnek a „saját” autonóm és elidegeníthetetlen terület iránti igénye ezt a korábnál élesebbé tehetette.

Az Áronffy család anyafigurái a történet során végig az otthont és a hazát is képviselik a fiúk számára, akik előbb (a pozsonyi) „németek” közül vágyakoznak haza, később pedig Loránd (magyarországi) „száműzetése” idézi fel a hon és a honfi elszakadásának képét (ami nyilvánvalóan a szabadságharc utáni Magyarország politikai aktualitásaira is utalás). A regény eleje a sírt is éppúgy összefüggésbe hozza az anyákkal, mint a *Szózat*. Az Áronffy-mátriarka a kriptá még betöltetlen üres helyéhez vezeti a fiúkat:

„Odanézzetek! Ott még »egy« üres fülke van egy koporsó számára. Nézzétek meg jól azt a helyet, s aztán menjetek a világba, s emlékezzetek rá, hogy mit mondott ez a fekete üreg szája” (MM 33).

Figyelemreméltó, hogy ebben a megnyilatkozásban a beszélő nagyanya (Magna Mater?) szája egybemosódik a „fekete üreg szája”-val; az anyafigura és a sír egy képzetben egyesül, amely ráadásul „a sír, hol nemzet süllyed el” – legalábbis ha a nemzetet megszemélyesítő Loránd is apáihoz hasonlóan pusztul el.

Ha a politikai ellenségeskedés folytán majdnem öngyilkosságra kényszerülő Loránd az önsorsrontó nemzet megszemélyesítése, úgy menyasszonya, Cipra sem pusztán „önmaga” – hanem egyszermind a szabadságharc során majdnem elnyert „független” Magyarország megtestesülése is. Bár Cipra nem anya, jellemvonásai ugyanarra a gondoskodó és feltétlen szeretetre redukálódnak, mint ami az anyafigurákra is jellemző. A Loránd által oly sokáig észre sem vett, alacsony származású lánynak a családba való befogadása a demokratikus szabadságjogok (a vagyontalanokra és a nemzetiségi kisebbségekre is való) kiterjesztésének ideálját villantja fel. Loránd testvérének fiatal feleségét, Fánnyt – aki szintén nem arisztokrata és magyar, hanem német kispolgári család sarja – ugyanezek a tulajdonságok teszik értékessé a narrátor szemében. A „lányok” így belesimulnak abba az allegorikus struktúrába, amelyben az „anyák” mellett a feleségek is a haza megtestesüléseiként funkcionálnak.

Ami többek közt azért elkerülhetetlen, mert a „föld” feminin szimbolizációjában a szexualitás elválaszthatatlan a reprodukciótól. „Ölem hevén életre gyúlni látszik honnom” – írja Berzsenyi (*Gróf Majláth Jánoshoz*) egy olyan képben, ahol a hazafi Pygmalionként egyszerre szeretője és teremtője az általa alkotott „hazának”. Bár a haza leggyakrabban anyai attribútumokkal bír ugyanezzel a hazafival szemben, a „honszerelem” a nőiség szexuális aspektusát hangsúlyozza, éppen, ahogyan a föld is minden elképzelhető női attribútummal bír. „Kóro te benned/Szülötte-földem!/Inkább leszek, mint/Másutt virág!/ Szeretve hozzád simulok” – írja Tompa egy olyan képet alkotva (*Havasi rózsa*), ahol a föld anyai és a virág gyermeki aspektusa jól megfér a kettő szexuális viszonyával, és mindez magától értetődő természetességgel vetődik a hazafi és a haza viszonyára. Ám ami ebben a formában homályos és „tét nélküli” metafora, pusztán szó, egy regény realiztikus cselekményében, egy fiú és az anyja között nem volna az. A „haza” átalakításának, az új Magyarország létrehozásának szexuális felhangokkal teli teremtőaktusa ebben a műfajban ennél fogva csak egy „idegen” női figurával kapcsolatban elképzelhető. Ugyanakkor ahhoz, hogy a „szerető” képzelet egy *saját, autonóm* hazát idézzon meg, a szeretett nőnek a férje nőjévé, törvényes feleséggé kell válnia. Cipra csak egy másodpercre lehet Loránd felesége, de még ez sem pusztán azt a célt szolgálja, hogy igazságot szolgáltatson a sokáig méltatlanul mellőzött lánynak. Azért is így kell történnie, mert a történet allegorikus szintjén mindez azt a rövid intervallumot teszi meg a 19. századi magyar történe-

lem csúcspontjának, amikor a magyar nemzet „egy pillanatra” törvényes birtokosa lett Magyarországnak.

### III.

Egy társadalmi-politikai folyamatot családi drámával érzékeltetni nem ritka és nem is új keletű jelenség. A családon belüli rokonsági kapcsolatok és a család mint az anyanyelv forrása további indokokat szolgáltat ahhoz, hogy egy olyan etnikai és nyelvi homogenitást idealizáló nemzetkoncepció, mint amilyen a többek között a magyar, megfelelő trópust találjon benne ideológiája megjelenítéséhez. Csakhogy, mint jelezni próbáltam, a család alakzata mindennek ellenére mégsem elégséges *önmagában* egy liberális gondolatrendszer artikulálásához. Mint az uralkodó/alattvaló közti atya/gyermek viszony posztulátuma is jelzi, a család trópusa a feudális társadalmak önképének éppoly meghatározó retorikai eleme, mint a modern liberális demokráciáé. Valójában tehát nem az a kérdés, hogy a család *miért* alkalmas egy efféle üzenet hordozására. Sokkal inkább az a kérdés, hogy vajon *milyen az a család*, amely erre alkalmas? Vajon miben tér el a Jókai által megjelenített ideális családmódel attól, amely a konzervatív múltat képviseli? Vajon az írói fantázia egyedi termékéről van szó, vagy inkább a korabeli társadalmi képzelet egy olyan konstrukciójáról, melynek Jókai is a hatása alatt volt? És vajon mi köze van a „haza” feminizálódásának a családi tropológia által artikulált történetek liberalizálódásához, a radikális forradalmi mondanivalóhoz? A trópus megjelenése távolról sem pusztán retorikai érdekességgel bír. A „szülőhon” antropomorfizációja nem csak külsőségeiben jellemzi a 19. századi magyar nemzetnarratívát, hanem olyan gazdasági-társadalmi jelenségek indikátora, amelyek alapjaiban határozták meg a nemzeti eszme kialakulásának folyamatát és annak hatásmechanizmusát.

A francia és az angol újkor kritikusai gyakran megjegyzik, hogy a polgári átalakulás megállíthatatlanságát jelző forradalmakat megelőzően megszorodtak a társadalmat összetartó metaforikus „családi” kötelékekre való hivatkozások, méghozzá legelőször a konzervatív erők hatalmának legitimálása érdekében. I. Jakab például különösen vonzódott a királynak a nép atyjaként való elképzeléséhez, „és újra és újra felidézi (...) az abszolút monarchia igazolása érdekében” (Hampton, 334.). XVI. Lajos uralmára ugyanez érvényes, ugyanakkor, mint Sarah Maza érvel, a társadalom családként való elgondolása, amely a politikus test koncepciójával éppúgy megfér, mint a modern népképviselési rendszerrel, mind hagyományos, mind radikális célokra használható volt:

„A családi képvilág ily módon átmeneti metaforaként szolgált, kezdetben a jó atyaként láttatott király iránti engedelmesség sugallatát hordozta, ugyanakkor magában foglalta a forradalmi testvériség lehetőségét is, amely a későbbiekben az atyai hatalomtól való megszabadulást sürgette.” (Maza, 73.)

Mint Maza bemutatja, ez az ambivalencia nem a család képzetében rejlő állandó, hanem történetileg meghatározott fejlemény, amit éppen a család ideáljának az átalakulása tett lehetővé. Az a „természetes” családi szeretet, amelyet a liberális francia tollforgatók az új keletű „patriotisme” modelljévé tettek, valójában egyáltalán nem volt olyan „természetes”: „A család modern kultusza először a 18. század második felében öltött formát.” (Maza, 61.) S hogy a familiáris kötődés rendkívüli erejéről vallott nézet ugyanabban a folyamatban alakult ki, mint maga a nemzeti érzés, azt jól érzékelteti, hogy pontosan annak a rétegnek a lehetőségeit tükrözi, amelynek az érdekeit a modern nemzeti formációvá való átalakulás is szolgálta. Az

érdek nélküli családi szeretet a változást előmozdító társadalmi erőkre, a polgárságra vagy a középrétegekre volt jellemző, ahol a családi köteleknek „nem kellett sem a gazdasági túlélést segíteni, mint a szegény rétegeknél, sem pedig a dinasztikus ambíciókat szolgálni, mint az arisztokráciánál” (Maza, 61). A családról alkotott szentimentális kép ugyanakkor látszólag nem egyetlen csoport érdekeit képviselte, hanem a társadalom egészének ideáljaként jelenítették meg. Ami azért volt lehetséges, mert „abban az időben, amikor a társadalom korábbi – rendi, testi – modelljei egyre idejétmúltabbá váltak, (...) egyedül az erős családi kötelek maradtak meg olyasvalamiként, amire időtálló társadalmi kohézió alapulhat” (Maza, 67).

Mindez erősen rímel Benedict Anderson azon bevezető meglátására, miszerint:

„Nyugat-Európában a 18. század nem csupán a nacionalizmus korának hajnalát jelöli, hanem a vallásos gondolkodás formáinak alkonyát is. (...) Amire akkor szükség volt, az a fatalitásnak kontinuitássá, a véletlenszerűségnek pedig jelentéssé váló szekuláris átalakítása” (Anderson, 24–25).

Northrop Frye szintén az átmeneti spirituális űrrel indokolja azt a fordulatot, amit ő a „romantikus mítosz” előtérbe kerülésének nevez, s ami elmondásában már a kora újkorban elkezdődik, s a 19. század végéig érvényesül, azaz lefedi a szóban forgó társadalmi átalakulás időszakát az angol forradalomtól a francián át egészen a kelet-európai forradalmak koráig. Frye elgondolását a „románc” archetipikus struktúrájáról újabban többen alkalmasnak tartják Jókai regényeinek megközelítésére (Szilasi, 107; Nyilasy 17–27; Szajbély 250). A romantikus mítosz koncepciója viszont azért is különösen érdekes, mert Jókai művein túl a magyar nemzeti narratíva „családrománca” (s ezen belül a haza feminizálódása) általában véve is kitűnően példázza Frye elméletét.

Frye szerint a romantika új keletű érzékenysége, észellenessége és természetimádata annak köszönhető, hogy az előző századokat domináló „apa-központú mítosz” anomáliái miatt előtérbe került az az anyaközpontú mítosz, amely Frye szerint minden kultúra legősibb elképzelése a világ létrejöttéről és működéséről. Ez a mítosz a világ teremtését a természetes reprodukció – s ezen belül az emberi születés – mintájára képzelel el, amelyben a férfi-princípium csak másodlagos szerepet játszik, általában a megújulásra képes anyaistennő fia vagy szeretője. Míg az apa-központú mítoszok az emberi történelmet olyan állandó fejlődésnek látják, amelyet a „bukott” testtől az „eredeti” szellemi lét felé való igyekezet hajt, az anyaközpontú mítoszok a természet körforgásának megfelelően ciklikus történelemszemlélettel bírnak (Frye, 93–95).

Frye elgondolásában a romantikus mítosz ehhez a ciklikus szemlélethez való visszatérés, ahol a halál nem a testtől való megszabadulás, hanem sokkal inkább újraegyesülés a természettel, az anyai princípiummal, amelyből a születés kiszakítja, s amelytől az öntudat elidegeníti az egyént. Éppen ezért, szemben a „tiszta” szellemisség sterilitásával, valójában az érzelmek, a Másikhoz való kötődés kínálja a valódi beteljesülést. Mindez egyszerre magyarázza a romantikus költők állandóan hangoztatott vágyát a Természettel való egyesülésre, az oly gyakran artikulált halálvágyat (amely ebből a szempontból szintén a Természettel való egyesülés, amennyiben visszatérés a földbe, amelyből az ember vétetett) és a szenvedélyek felértékelődését is. Többek között sajátos értelmet ad a *Szózat* azon fordulatának, miszerint „bölcsőd az, s majdan sírod is”, amennyiben a hazát egyrészt a földdel azonosítja, ezt mint a születés és a halál helyét a ciklikus mítosznak megfelelően egymásra helyezi, és mint bölcsőt – és ápolót – finoman anyai attribútumokkal látja el. Az anya-központú mítosz ideológiája vilá-

gossá teheti azt is, hogy a 19. századi magyar hazafias költészetben miért a hazafiak „honszerelme” és miért nem az addig domináns (apai) „hírnév” utáni vágy a liberális függetlenségi küzdelmek legfőbb motivációja.

Anderson a „vallásos közösség” és a „dinasztikus birodalom” kulturális rendszerével állította szembe a modern nemzeti eszmerendszert, amely az előzőek hanyatlása után új értelmet adott az emberi életnek. Frye az „anya-központú mítosz” felbukkanását hasonlóképpen a „régvi világrend” felbomlásához köti, amely számára elsősorban nem szociológiai-politikai változásokhoz, inkább a Copernicus, Galileo és Newton felfedezéseihez köthető. Mindazonáltal Frye egy ponton megfontolandó módon éppen a „politikus test” képzetére hivatkozik, mint az ösztönöket/érzelmekeket elfojtó „apa-központú mítosz” tökéletes szimbolikus kifejeződésére: „Ennek a mítosznak az univerzuma magának a férfi testnek a projekciója volt: a racionális rend éppúgy felülről érvényesült, ahogyan az emberi testben is felül van a racionalitás forrása.” (Frye, 59.)

A magyar irodalomban a haza mint „anyaföld” felemelkedése mindenképpen romantikus jelenségnek tekinthető (amennyiben éppen ez a szóban forgó irányzat kibontakozásának a korszaka), ahogyan Jókai is elismerten a romantika jellegzetes képviselője. A korábban mondottak fényében azonban a szóban forgó változást nem lehet tisztán poétikai/esztétikai jellegű fordulatként felfogni. Az Anderson-féle nemzettudat, a Frye-féle romantikus mítosz és a család Maza-féle szentimentalizálódása erősen összefüggni látszik, és ugyanannak a folyamatnak a különféle aspektusaiként mutatkozik meg. Ha, mint Maza állítja, a „hazaszeretet” a családi szeretetnek a társadalom nagyobb egységére való kiterjesztéseként alakult ki, akkor ez a haza feminizálódását is magyarázza, amennyiben a család „racionális” fejével szemben az anya hagyományosan a – korábban leértékelt – emocionális pólust képviselte. A család szentimentális átalakulása a szülő-gyermek viszonyt korábban meghatározó uralmi viszonyokat relativizálta s demokratizálta a „szeretet” nevében, s így logikusan a nő lett a szimbóluma. A „haza” mint anya 19. századi magyar elgondolása egyszerre elfordulás attól a korábbi apa-központú mítosztól, amely az országot a vezető/anya testeként képzelte el, szembeszegülés a polgári haladást gátló erővel, és lázadás a Habsburg Birodalom *apa*-földjének (Vaterland!) uralma ellen.

A nemzetdiskurzusok feminista kritikájában gyakran felmerül a nők problémás gyakorlati szerepe, amennyiben azok egyszerre a nemzet „tagjai” (honleányok), másfelől gyakran kizárják őket a politikai test kollektív „mi” csoportjából.

„Sok kultúrában a női alak, gyakran az anya szimbolizálja a közösség szellemét, legyen az Oroszország anyácska, Írország vagy India anya. (...) Az, hogy a paraszti társadalmakban az emberek a 'Földanya' termékenységétől függtek, kétségtelenül hozzájárult a közösség által birtokolt terület, a kollektív identitás és a nőiség fogalmainak szoros képzettársításának kialakulásához. Azonban a nők más módon is szimbolizálják a közösséget. (...) A nők képe a kollektív képzeletben összefonódik a gyerekekével, ezáltal pedig a közösség – csakúgy, mint a család – jövőjével.” (Yuval-Davis, 60.)

A 19. századi magyar irodalom, amelyben a női attribútumok következetesen a „haza”, a „hon” képzetéhez társulnak, rámutat, hogy a nők szerepének fenti ambivalenciája valójában a terminológiai differenciálatlanság következménye és a nemzeti narratívák metaforikus dimenziója iránti vakságnak tudható be. A fenti idézetben India anya és Oroszország anyácska csak annyiban szimbolizálja a „közösség szellemét”, amennyiben India és Oroszország *földje*

a kollektíva képzeletbeli forrása, metaforikus szülőanyja, és ekképp a közösség mitizált reprodukálója. A nők csakis azért tűnhetnek fel úgy, mint akik „gyakran szimbolizálják a közösség egységét, becsületét és létjogosultságát” (Yuval-Davis, 62), mert a „voltaképpen” (férfi)nemzet eredőiként tartják őket számon, és csak annyiban a kollektíva „megtestesülései”, hogy ők adnak konkrét (férfi)testeket annak a fiktív, „elképzelt” közösségnek, amellyel azonosítani már csak ezért sem lehet őket. Az ország „teste”, a haza, a hon képzele éppén úgy különül el a nemzetétől, mint a privát szféra a publikus szférától.

## IV.

*A kőszívű ember fiai* különösen tisztán mutatja fel azt az alakzatot, amely ezt a „haladó” politikai jelentést hordozhatja. A történet egy olyan család története, amelynek középpontjában a feddhetetlen anya áll, a „gyermek” az anyjukat a végtelenségig imádó fiúk (akik olykor viszályba kerülnek egymással), az apa pedig hiányzik, özvegyen hagyva feleségét. Bár, mint már volt róla szó, a 19. századi hazafias versek zömében a magyar nemzet hasonló családként konstruálódik meg, a legmeggyőzőbb példa erre a koreográfiára Vajda János *Gonosz házasság* című verse, amelyet költője 1848-ban nyilvánvaló propagandisztikus szándékkal világos allegóriává formált. A vers negatív főszereplője „egy szépséges szép legény – Ausztria”, aki hajdan,

(...) amint szerteszéjjel kalandozna,  
Akad egy helyütt egy szép özvegy hazára;  
Amely épen nem rég temette el urát,  
Elfelejtethetlen nagy Mátyás királyát.

A költemény elbeszéli, hogyan megy férjhez a magyar „haza” a gaz csábítóhoz, aki amúgy másoknak is teszi a szépet – a félreértések elkerülése végett a Habsburg-tartományok, azaz a „szomszéd Cseh-, Lengyel- s a szép Olaszország” tartoznak a faképnél hagyott menyasszonyok közé. Bár a parodisztikus hangvétel már-már elfeledteti, pontról pontra viszontlátjuk a szokásos nemzetsors-toposzokat. A régi dicsőség *laudatio*ja után a történet a jeremiáda és a *querela Hungariae* hagyományát írja újra: ugyanis isten,

Nem tartván az undok csábítót hibásnak,  
Büntetéssel fordult egyre a magyarnak,  
És így történt az, hogy három század óta  
Örökké e szegény hazát ostorozta!

Azonban az átok a gazt is eléri,  
Mert a magyar haza édes gyermekei  
Mostan egymás egyetértő szózatára  
Kardot rántanak a zsarnok mostohára...

A jól ismert nemzettörténet egy olyan családdrománc álruhájába bújik, mint amilyen kis variációval *A kőszívű ember* fiainak privát cselekményszálát is alkotja. A halott férj ezúttal nem a minden virtust bíró ősapák megfelelője, hanem az ellenség szövetségese, míg

Rideghváry Bence, az a figura, akit végrendeletében maga az apa nevez ki a „zsarnok mostoha” posztjára, végül is nem válhat „undok csábítóvá”, mivel Baradlayné még idejében visszatartja. Jókai azonban pár mondattal ezúttal is megoldja, hogy a Vajda-vers által világossá tett mélystruktúra változatlanul maradjon. Mint a végrendelet diktálása közben megtudjuk, Baradlay valaha haladó gondolkodású, jó ember volt, s egy nyomasztó betegség sodorta át a „sötét oldalra”. Mindez érthetővé teszi, hogy a történet kezdetén miért nem az idealizált apai, hanem az ezzel szembeállított *mostoha* pozíciójában van. Rideghváry Bence, mint azt a feleség átruházása és a „rideg” kőszívre utaló beszélő név is jelzi, Baradlay *alteregója*, akinek a történetben elfoglalt szimbolikus pozícióját többek között a császár melletti elkötelezettsége teszi világossá.

Ez a variáció nem feltétlenül az invenció jegyében jött létre. A történet kezdete a szabadságharcot közvetlenül megelőző időszakra tevődik, azaz arra a korszakra, amely a családrománként értelmezhető Ausztria és Magyarország „gonosz házasságának” utolsó éveit érinti. Ennek megfelelően Jókai nagyon is okkal ábrázolta a „kardot rántó” nemzetet alkotó hazafiak anyját, azaz értelemszerűen a hazát megszemélyesítő női figurát egy „zsarnok” férj „rabláncai” közt vergődve. Míg a Habsburg-birodalmat támogató Baradlay Kázmér a birodalom oszlopaiként akarja látni fiait, az anya a „haza” érdekeire hivatkozva hazahívja, maga köré gyűjti azokat. „Anyám, te jól tudod, hogy amit te mondasz: az nekem törvény és szentírás” – mondja az egyik; „És most nem parancsol nekem sem Isten, sem ember többé. Egyedül te parancsolsz, anyám!” – mondja a másik. Nyilasy Balázs e megnyilatkozásokat Frye kontextusába helyezve „szakrális tekintélyként” értelmezi, és jól látja, hogy „ez az engedelmesség a ’férfielv’, a rang és státusakaratra berendezkedett attitűd meghajlása a kapcsolatiságra, bensőségre épülő ’női elvvel’ szemben” (Nyilasy, 76). Az „anya-központú mítosz” itt egyértelműen a demokratikus eszmerendszert igyekszik támogatni. A zsarnok apa hagyatékával, azaz a Habsburg-elnyomás hagyományával az atavisztikus, halódó birodalomtól függetlenedő és függetlenségében kiteljesedő ország ideálja áll szemben, amit a „szép” özvegy személyesít meg. A *Mire megvénülünk* családrománcahoz hasonlóan a hazának a hazafiak általi „megszerzését”, amely szükségképp szexuális szimbolikával fejeződik ki, anyahelyettesek beiktatásával oldja meg Jókai.

Hogy a fiúk menyasszonyai megfelelő haza-szimbólumok, azt az anyai jóváhagyás is mutatja, amelynek során Baradlayné a leányává „fogadja” a menyeket. Bár ez elég realiztikus gesztus, az adott kontextusban mégis figyelemreméltó, hogy a menyek ily módon az anyós *megfiatalodott* változataiként is értelmezhetők, ami a ciklikusan megújuló (anya-)föld archetipikus szimbolikáját erősíti. Ami nem azt jelenti, hogy a honfiak országépítő beavatkozása ne változtathatna ennek a földnek a jellegén. Ödön felesége és Richárd menyasszonya nem egyszerűen Baradlayné fiatalabb verziói, bár eltéréseiknek elképzelésem szerint több közük van a történelmi szimbolizmushoz, mint a személyiségpszichológiához. A konzervatív apa főispáni székét elfoglaló liberális Ödön esküvője a „pap lányával” éppúgy egy független és radikálisan demokratizálódó Magyarország (ideál)képe, ahogyan Cipra és Loránd kérészéletű kapcsolata a *Mire megvénülünkben*. Loránd öccsének és német Fannyjának a házassága viszont látványosan Ödön öccsének és a német Editnek a frigyét visszhangozza. Jókait ismerve ez az ismétlődés egészen biztosan nem a fantázia hiányát jelzi. Sokkal inkább mintá, mátrix, amely az általában vett nemzeti fejlődéskoncepció egyes magyar sajátosságait következetesen a családrománként változóiként mutatja meg.

Ebben a mintában az egyik meghatározó állandó a „szabad” párválasztás és a szülői kényszer azon korántsem újszerű problémája, amely többek között a *Rómeó és Júlia* középonti témáját is adja. Míg a (negatív) császárpárti szereplők minden esetben alárendelik érzelmeiket politikai és társadalmi érdekeiknek, a (pozitív) nemzeti liberális érzelmektől fűtött figurák a „szívüket” követik. Baradlay halálos ágyán egyszerre kötelezi nejét arra, hogy a császárhú tradíciókat ápolja a családban, és arra, hogy ennek megfelelően menjen férjhez, és fiai is eszerint nősüljenek. „Semmi érzélgés, az idő rövid” (14), figyelmezteti az asszonyt. A lázadó család természetesen legelőször ez ellen lázad. Könnyű volna mindezt a romantika érzéskultuszának és hatalom-ellenességének betudni. Ám ahogyan a stílus egyéb összetevőinél, ezúttal sem pusztán eszmetörténeti hatásról van szó: a „szív” szavának érvényesülése társadalomtörténetileg szorosan összefügg az új nemzetképzés kibontakozásával.

Mint Ruth Perry részletesen taglalja, olyan probléma ez, amely a 17–18. század nyugati irodalmában állandó jelleggel jelen van. A kor drámáiban és regényeiben középponti helyen szerepel az arra irányuló küzdelem, hogy az ivadékok azzal házasodjanak, akivel akarnak. A kultúrtörténészek szerint mindez a radikális társadalmi átalakulás jele: míg az érdekházasság a rokoni szálak mentén szerveződő konzagvinális kapcsolatrendszerre alapuló társadalomszerkezet egyik fő építőeleme, addig a szerelmi házasság, amely a (vérségileg) idegenek közötti elvi szimpátián alapuló konjugális kapcsolatok megnyilvánulása, egy olyan társadalom elvi alapját képezi, amely a dinasztikus érdekek képviselője helyett az egyéni, érdemen alapuló érvényesülést részesíti előnyben.

A konzagvinális kapcsolatok uralma általában a mezőgazdasági társadalmak kiterjedt családjaira jellemző, amelyekben az egyéni igények és vágyak alárendelődnek a közösség igényeinek: a házasság a család *egészenek* érdekeit szolgálja mind a kapcsolatok erősítésén keresztül, mind pedig a vagyon gyarapítása révén. A konjugális viszonyok ezzel szemben az egyén szabad választásán alapulnak és nem az örökséget tekintik a jövőbeli gyarapodás zálogának – hanem a munkát, ami értelemszerűen a gazdaság egy olyan fokán kerül előtérbe, amely nem a megújuló természeti javak felélésén, hanem a hasznot hozó befektetésen alapul, és így világosan kötődik a mezőgazdasági társadalmat felváltó modern ipari társadalom kialakulásához. A konjugális viszonyok dominanciája nukleáris családokat eredményez, amennyiben a rokonok egymást támogató kapcsolatát a házaselek és gyermekeik szerető viszonya váltja fel. Ez pedig többek között az iparosodás és az urbanizáció hatására vált választható opcióvá (amennyiben egyre nagyobb mértékben tette lehetővé az újdonsült házasságoknak a szüleiktől való elköltözését és az öröklés helyett a vállalkozás révén történő vagyonosodást).

A modern nemzet kialakulása jól ismert módon függ össze a polgári társadalom gazdasági érdekeinek érvényre juttatásával. A nukleáris család és a nemzetállam igénye mögött ugyanazok a társadalmi-gazdasági erők állnak, ami többek között éppen a nemzeti diskurzus itt vizsgált családi tropológiájában jut érvényre: Anderson elgondolását a nemzetről mint „képzeltbeli közösségről” úgy is átfogalmazhatnánk, hogy valójában egy nagyra nőtt *konjugális* családmodellről van szó, amely a dinasztikus érdekeket érvényesítő, világosan konzagvinális alapon szerveződő birodalmi modelleket váltotta fel. Az egyik híres példa ez utóbbi hangsúlyozására nem más, mint a szlogen: „Te csak házasodj, boldog Ausztria!” Ezzel szemben a Baradlay-családra és az Áronffyakra jellemző „liberális” párválasztási szellem egyértelműen liberális párválasztást is feltételez. Vagy ahogyan Loránd fogalmaz: „Csalá-

dunkban nem volt otthonos a nyegle büszkeség: boldogságot kerestünk, nem hiú összeköttetések.” (MM, 376.) Ez az anyagi érdekektől független(nek vélt) „boldogság” hivatott felolvasztani és semmivé tenni az arisztokrata fiúk és választottjaik (Cipra, Fánny, Aranka, Edit) közti etnikai és osztálykülönbségeket. Éppúgy, mint azokat a falakat, amelyeket az örökölt hagyományok a családként elképzelt nemzet tagjai közé emelnek. Míg a polgári dráma gyakran a titkolt rokonsági szálakat használja társadalmi feszültségek csökkentésére (Maza, 64.), úgy Jókai regényeiben a beházasodás által kialakuló rokonság és vérkeveredés látszik hasonló funkcióval bírni.

Ahogy a liberális politika és az érzelmi alapú házasság egymást feltételezik, úgy a nemzeti fejlődés akadályoztatása is összefüggésben áll a szereplők szerelmi problémáival. Baradlay Jenő imádottja, Plankenhorst Alfonsine a másik két fiú választottjával ellentétben nem pusztán erkölcsstelen múlttal bír (erre még visszatérek), de pontosan a párválasztást illető elveiben különbözik mind a többi szereplőnőtől, mind pedig Jenőtől (akit e tekintetben megtéveszt). Alfonsine azért választja Jenőt és nem Palvicz Ottót, akit szeret (és akitől már egy törvénytelen fia is született), mert Ottó nem vette el. A Baradlay-családba való beházasodás pedig hatalommal, érvényesüléssel és vagyonnal kecsegtet. Alfonsine éppen úgy a konzangvinális viszonyrendszert képviseli, mint a császárpárti apa; csábító vonzereje az apai hatalom női alternatívája, amely újabb allegorikus vonatkozásokkal egészíti ki a családománót. Mint feminin szimbolizáció, a Magyarországot megszemélyesítő Baradlaynéval és menyével szemben Alfonsine Ausztriát képviseli. Amikor Jenő anyja kedvéért otthagyja Bécset, egyszerűen Alfonsine-t is elhagyja. Alfonsine-t a szintén német Edittel ellenpontozva Jókai mindazonáltal kitűnően képes érzékeltetni, hogy a magyar identitástudatot nem a német, hanem a *birodalmi* identitástudat oppozíciójaként érti.

Az országgyűlési beszédek másoló lelkes liberális Loránd a *Mire megvénülünk*ben hasonló csábításnak van kitéve Bálnokháznénéről, aki nem pusztán hasonlóan erkölcsstelen múltú személyként lepleződik le, mint Alfonsine, de a házasság/család funkcióját illetően is hasonló nézetek vannak. Bálnokháznéné figurája némileg kifinomultabb a tekintetben, hogy egy rövid ideig nem pusztán Loránd, de az olvasó szemében is rokonszenvet kelthet, amennyiben a Loránd iránt fellángoló szerelme boldogtalan házassága felszámolására készíti. A regény érdekes kortárs kérdéseket vet fel a konzangvinális és a konjugális alapú viszonyrendszerek közti szürke zónát illetően. Elnézhető-e a házasságtörés, ha a szív szavára hallgatva követik el? Vajon a szülő és a gyermek közti érzelmi kötelék a fontosabb, vagy a szeretők közötti? E kérdéseket itt nem próbálom megvitatni; annyi bizonyos, hogy Bálnokháznéné megtévesztését Jókai a beszélgetéssel változtatja meg, amelynek fényében a „szívére” hallgatni látszó fiatalasszonyról kiderül, hogy a szeretőtől kapott információkat a férje érvényesülésének előmozdítására használja fel. Azaz Alfonsine-hez hasonlóan a „szerelem” fikciója segítségével próbálja megszilárdítani a családjáé pozícióját; vagy másképp fogalmazva, a konjugális viszonyok melletti elkötelezettség látszatát keltve dolgozik konzangvinális viszonyok kiépítésén.

A Bálnokháznéné által játszott szerep pusztán annak a szokványos, sőt ideáltipikus női szerepnek az extrém esete, amelynek a férfiak közötti közvetítés a lényege; amely a homoszociális közösségen belüli információáramlás és kapcsolatépítés eszközeként funkcionál. E szerep legegyszerűbb kontextusa maga az érdekházasság, amelyet nem csak feminista eleméletek definiálnak a nők férfiak közti cseréjeként. Jókai példájának extremitása abban áll,

hogy itt a csere nem az apa és a férj, hanem a férj és a szerető között zajlik. A mintát maga Bálnokházy hangsúlyozza feleségének: „Féltékenykedtem-e valaha? Nem úgy viseltem-e magamat kegyed irányában, mint egy apa, akinek férjhez menendő lánya van?” (MM 141.) A nők cseréjének ez a marginális esete kitűnően alkalmas rá, hogy Jókai az atavisztikus konzangvinális rendszert az ettől függetlennek lát(tat)ott szexuális morál oldaláról (is) megtámadhassa, épp mint a törvénytelen gyermekét elrejtő Alfonsine esetén. Alfonsine-hez hasonlóan Bálnokházy is Bécsbe csábítja Lorándot, akit öccse, Dezső ugyanazzal az indokkal beszél le a külföldre szökésről, amely Alfonsine jellemének is megadja a végső döfést:

– Loránd! Eddig az apák voltak öngyilkosok családjunkban; azt akarod, hogy most már az anyák is elkezdjék a sort?

Ez kegyetlen mondas volt tőlem, jól tudom. Loránd elkezdett reszketni: éreztem. (...)

– Kedves Lorándom, kedves bátyám! El tudnád te felejteni *egy anyáért, aki gyermekét elhagyja, azt az anyát, aki gyermekéért meghal?* (MM, 170. kiem: H.A.)

A szerető a jó anyát rossz anyaként ellenpontozza. Ahogyan Alfonsine Ausztriát képviseli Baradlayné Magyarországgal szemben, úgy Bálnokházy is a kül-*föld* megszemélyesítése lesz az Áronffy-asszonyokkal szimbolizált hazához képest, ebből a szempontból annak egyértelmű ellenpólusaként, annak ellenére, hogy az egyik szeretői, a másik szülői pozícióban van. „Mit keressek én külföldön? (...) Minden, amit szeretek, itt van ezen a földön” – vonakodik Loránd, amikor Bálnokházy felveti az ötletet. „Nem fogsz egyedül lenni, mert az, aki a legjobban szeret (...) nem távozik el tőled soha. (...) Loránd nem volt magáé többé. Egy óra alatt elveszté hazáját, jövőjét és szívét.” (MM, 155.) Mindezt érdemes összevetni Tompa megfogalmazásával, aki Jókainál egyértelműbben a '48 utáni emigránsokról beszél: „Mégis, szülőhonorod, a legszentebb anyát, / Nehéz óráidban, rossz gyermek, elhagyád.” (*Levél egy kibujdosott barátom után*)

V.

A nők erkölcsi tisztasága alapvető követelmény Jókai szövegeiben és mindig szoros összefüggést mutat az adott szereplő politikai hovatartozásával. A politikai radikalizmus egyenes arányban áll az erkölcsi puritanizmussal, ami manapság, amikor a „szabadság” politikai és szexuális jelentése egyértelműen pozitív korrelációban áll, kissé furcsának tűnhet és magyarázatra szorul. Az *Egy magyar nábob*, amelynek főhőse egy kurtizán család erkölcsös leánykáját veszi feleségül, kifejezetten erre a problémára épül. A folytatásban még ennél is inkább középpontba kerül a szexuális morál kérdése, amennyiben a *Kárpáthy Zoltán* témája a címszereplő törvényességét megkérdőjelező per (azaz végeredményben a házasságtörés, amely nem véletlenül lesz számos nagy kortárs regény – *Bovaryné*, *Anna Karenina* – alapproblémája). Eköré fonódik a politikai tematika, amely végtelenül leegyszerűsítve nem más, mint a magyar nemzeti identitás létrejöttének a története. Vajon mennyire esetleges e két szál összefonása? Van-e egyéb közük egymáshoz, mint amennyit a cselekmény ok-okozati logikája felmutat?

A nábob halála előtt, amely csak kevés késéssel követi neje halálát, a következő beszédet intézi a körülötte álló férfiakhoz: „Kívánom és óhajtom Istentől, hogy az a hon, melynek földében őseim nyugszanak, s melyben én is nemsokára nyugodni fogok, örökké *boldog legyen*,

és viruljon, hogy a nemzet, melynek tagja lennem isten megengedte, az utánam következő jobb és okosabb ivadék alatt méltó helyet foglaljon el minden mívelt nemzetek közt.” (MN, 493. kiem: H. A.)

A viruló Magyarország a *fertilitas Pannoniae* ősi toposzát idézi, a „nemzet” képzetétől ezúttal világosan elkülönülve: az előbbi a földdel, az utóbbi pedig a földbe tett (férfi)emberrel konnotálódik. Valóban, ezúttal is a regény női főszereplői képviselik a megszemélyesített hont, egészen pontosan az ő *virulásuk/hervadásuk* jelzi a haza felvirágoztatására tett törekvések eredményességét, mely törekvések – hogy, hogy nem – éppen nősülése kapcsán töltik el mind Kárpáthy János, mind a hazafi-ideál, Szentirmay Rudolf lelkét. Mindezt a szimbolizáció két szorosan egymással összefüggő motívuma kíséri. Egyrészt a nők (Kárpáthy Fanny és Szentirmayné Flóra) „sorsa” nem túl szoros, de mindenesetre következetes analógiába kerül a „hon” (mező)gazdasági állapotával, ami a természet és a nő archetipikus kapcsolatából következik. Másrészt, ahogyan a birtok felvirágoztatása csak komoly munkával és odafigyeléssel, ellenőrzéssel lehetséges, úgy a nők is csak úgy lehetnek a hon megfelelő szimbólumai, ha szépségük/termékenységük erénnyel párosul, amelyet szintén komoly munkával és ellenőrzéssel lehet csak elérni, így akár azt is mondhatnánk, hogy a nők erénye a gazdasági termelékenység egyik meghatározó szimbolikus faktorává válik. Az erény okkal szerepel a nemzeti eszméhez kapcsolódó morális imperatívuszok között:

„A szexualitás és reprodukciója feletti kontroll kulcsszerepet játszik a nemzetépítésben és a nemzeti identitás fenntartásában. (...) A testre kerül rá metaforikusan a határok védelme, így a személyes testi határok ellenőrzése metaforikusan a nemzet integritásának védelmévé válik. A határőrzés a szexuális határok átlépésének védelmét is jelenti, a hatalom technikája ezen a határvédelmen keresztül tudja homogenizálni és megszilárdítani a nemzeti közösséget.” (Jabloneczay, 506–507.)

Ez a szexuális ellenőrzés, az „erény” megteremtésére irányuló munka alkotja az *Egy magyar nábob* egyik középponti cselekményszálát, hogy azután Fanny és Kárpáthy házasságában összekapcsolódjon a gazdasági nacionalizmus érvényre juttatásával. Fannynak a rossz erkölcsű családjából való kiszakítása már önmagában is az „átültetés” képzetét kelti, Teréz igyekezetét pedig, hogy példás erkölcsű szüzet neveljen a lányból, további mezőgazdasági metaforával szemlélteti Jókai: „Megkapta a csírájában levő gondolatot, és kitépte onnan. Hiába, elébb a gyomot kellett kiirtani, azután lehetett elvetni a nemesebb virágok magvait.” (MN, 206.) A regény asszociációs gazdagságát dicséri, hogy a „nemesebb virágok magvai” metafora, amely alatt a regény ezen pontján egyértelműen a fennkölt és tiszta gondolatokat kell értenünk, a későbbiekben arra a fordulatra is használható, amikor már Kárpáthy János tölti be a *nemesebb* virág szerepét, melynek magva azután a Fannytól született Zoltánra vonatkozatható. Hasonlóképp a tropológia szövevényesebbé tételeként fogható fel az a leírás, amely arról szól, hogyan alakítja át az intéző a kárpátalvi kastélyt, hogy megfelelő hely legyen Fanny számára:

„Mindent, ami botránys, mindent, ami illetlen avagy régibb botránys kalandra emlékeztet, szorgalmasan eltávolított; (...) A nagy ivószobából kihordatott mindent, ami egykori tivornyákra emlékeztetne, (...) Minden nyom el volt törölve. (MN, 355.)

A negatív emlékek eltörlése érzékelhető párhuzamban áll Fanny morális nevelésének folyamatával, amelynek hatásosságát a nábob kezdetben megkérdőjelezi:

„A leány szerencsétlen családból született, véribe van oltva születése óta a könnyelműség (...) a szigorúbb évek csak elnyomák, de el nem feledteték vele az emléket, az indulatokat, miket magával hozott.” (MN, 286.)

A házon és a lány elméjében nyomot hagyó „bűnös” emlékek eltakarítása nemcsak amiatt érdekes, mert mindkettő az erény létrehozásába és fenntartásába fektetett folyamatos munkáról tanúskodik, hanem azért is, mert a *ház* átalakításának képe egyszersmind a nő és a *haza* közti kapcsolatban is átvezetőként szolgál (a haza és a ház etimológiai kapcsolata, illetve a ház és a háziasszony metonimikus kapcsolata révén). A megtisztult ház megtisztult úrnője mégsem lehet a hon felvirágzásának inkarnációja: szülése „elhervadásaként” jelenik meg, amelyet számtalan kép megelőlegez (például a letépett frisz és amaránt a Rudolffal való sétája során, valamint a „magányos” jávorfa motivikus felemlegetése). Mint ebből is látható, a történet meglehetősen világossá teszi Fanny elhervadásának okát: Kárpáthy nem a megfelelő férfi Fanny számára, ami a politikai szimbolizmus szintjén azt sugallja, hogy Kárpáthy nem az a *honatya*, aki megfelelőképpen tudja előmozdítani a haza *javát*. A megfelelő férfi Szentirmay volna, akinek a haza „boldogítására” (MN, 493) való képességét egyszerre jelzi a Flóra „boldogítására” való képessége (e kifejezés a hálószoba körülötte problematika során egyértelműen a szexuális kielégülésre vonatkozó eufemizmusként jelenik meg), és az, hogy János úr halála után az ő feladata lesz felvirágoztatni a Kárpáthy-birtokot: „nem pusztá ez többé, hanem paradicsom; a háládatos föld ezeres kamatban fizette vissza ura szeretetét.” (KZ, 115.)

Az *Egy magyar nábob* történetének az a szála, amely Kárpáthy János motivációit világítja meg Fanny feleségül vételében, további összefüggéseket mutat fel a nemzeti diskurzus gazdaságpolitikai és a szexuálpolitikai szimbolikájában. Amikor a történet kezdetén a már ekkor is idős Kárpáthy találkozik külföldön szórakozó és eladósodott unokaöccsével, Abellinóval, nem sok kell hozzá, hogy felmerüljön az örökség és az örökösödés kérdése. Ha a nábob meg akarja akadályozni, hogy vagyona Abellinóra szálljon, utódot kell nemznie; az utódhoz feleség kell, s miért ne lehetne a választással is sebet ejteni a gyűlölt rokon büszkeségén? Kárpáthy választásának gazdasági indokai (örökös) és motivációi (az ellenséggel való szexuális rivalizálás) teljesen átláthatók a regényben. Az azonban már nem ennyire világos, milyen erőteljes átfedés van a szereplők gazdasági és szexuális tevékenysége, termékenysége és termelékenysége között.

Bár mind a nábob, mind pedig unokaöccse frissen megismert jelleme hagy kivetnivalót maga után, már első beszélgetésük során kiéleződik egy olyan különbség, ami miatt az előbbiről sejthető, hogy a nemzet ügyét szem előtt tartva nem reménytelen eset. Egyik furcsaságát Abellino így írja le:

„Annyira különc a magaviseletében, hogy semmit sem tűrhet, ami külföldi, még csak bort sem enged tenni az asztalára, mert nem idebenn termett, hanem paprikát, s kávé nem szabad a házához vinni, cukor helyett pedig mézet használ.” (MN 29–30.)

Bár ez a viselkedés közel áll az egyszerű xenophóbiához, a nábob olyan magyarázattal szolgál Abellinónak, aki pénzt kér külföldi szórakozásaihoz, amely sokkal inkább a *gazdasági nacionalizmus* alapelvét körvonalazza:

„Már, édes úrócsém, nagyon sajnálom, hogy birtokának, melyet vitéz őse érdemeivel szerzett, oly könnyű szerén nyakára hágott, de nem segíthetek rajta; a pénz nekem is kell; én is bolondokra költöm, de itthon termő bolondokra, (...) pénzt külföldre, Dunába vezet nem hordunk.” (MN, 31–32.)

Hogy az országban termett javak az országnak hajtsanak hasznot, az nemcsak a magyar nemzeti, de általában a korabeli gazdaságtan egyik legalapvetőbb imperatívusza, ami Kárpáthy Jánost máris potenciálisan a haladáspárti urak táborába sorolja. Ugyanakkor mégsem eléggé: míg Abellino külföldre viszi a pénzt, Kárpáthy is bevallottan elpazarolja a javait. Bár nem hordja pénzét külföldre, nem is fekteti be azt a földbe, s így éppen úgy szétszórja és elvesztegeti a vagyonát, mint Abellino. Ahogyan a magját is épp úgy szétszórja és elvesztegeti, mint elfajzott unokaöccse: egyikőjüknek sincs felesége, utódja és mindketten prostituáltakra költik *mind pénzüket, mind pedig szexuális energiáikat*. A szexuális kicsapongás és a pazarlás párhuzama, illetve ezek szembeállítását a törvényes utódnemzéssel és a vagyon szaporításával meglehetősen régi toposz:

„A legtöbb európai történelemben a pénznek neme van. (...) Fizikailag, a pénztároló zsákok a herezacskókra emlékeztettek; szimbolikusan mindkettő a termékenység tára volt. A pénz szaporodik. Mi több, a pénzügyi potencia gyakran kárpótolt a fizikai rokkantságért.” (Taylor, 107.)

A pénzbefektetés és a nemzés közti párhuzamra épül Shakespeare első tíz szonettje is, s mint Parker bemutatja, ez az asszociációs kör a királydrámákban (angol) nemzeti sorskérdéseket problematizáló nyelvi játékokat eredményez. (Parker, 160, 185). A „szibarita” életmód, a szexuális „pazarlás” reprezentálja a nemzet életképtelenségét Berzsenyinél és például Kölcseynél is, aki a *Rákosban* a magyarság „romlásának” szokványos képét, a *vituperatio* toposzát használja a következőképpen: „Habzik borunk a tág kehely öble közt, (...) S förtéztetett lány karja közzé/ Szórja vadúl erejét az ifjú”. Az ivás és a paráznság egymásba játszatott képe természetesen a nemzeti felemelkedés képével ellentéteződik, amely nem csupán logikailag áll szemben a „romlással”, hanem a gazdasági/szexuális „pazarlás” megfordításaképpen, a gazdasági befektetés/felvirágzás képével jelenik meg: „Magozz fel, ó vér, pusztá mögött, / S teremj magodból szép csemetét nekünk!”

A földművelés és a gyermeknemzés, a vagyon és az utód közt megteremtett asszociáció az *Egy magyar nábobban* már igen korán felveti a *nemzeti fennmaradás* kérdését: „Hisz amije van, az elébb-utóbb úgys az enyém lesz; csak nem akarja magával vinni a *koporsóba*?” (Nábob, 32) – csúfolódik Abellino Jánossal, jelezve, hogy Kárpáthy halálával a nábob vagyona közvetlen leszármazott hiányában úgys rá száll, ergo *külföldre* kerül – nem pedig a koporsót befogadó *hazai földbe* lesz *le/befektetve*. Bár az idézett párbeszédben a koporsó emlegetésének csak a személyes vonatkozásai domborodnak ki, mindez egészen más színbe kerül, ha a magyar honfiak nem sokkal későbbi ermenonville-i beszélgetése kontextusába helyezzük. A jelenetben (Széchenyi) István gróf az ekkor még bornírt Szentirmay gróft faggatja Magyarország jövőjét illetően:

„Te azt hiszed, hogy mi meg vagyunk halva?”

– Azt! (...) Fajunk lejátszta szerepét, s oda fog térni, hová elődei: hunok, avarok és pecsenégek. A faj optimatésai csak a térképről tudják, merre van az ország, s legkisebb maguk megerőltetése nélkül átszegődhetnek akármely más nemzethez. (...) Nem a barbárok fogják a magyar népet ezután elfogyasztani, hanem a civilizáció, s mije van népünknek, mely jövődöt ígérjen neki?” (MN 60.)

Szentirmay szerint a közösség egyetlen lehetősége a fennmaradásra a nyugati világhoz való csatlakozás, a nyugati minta imitálása, ám ebben az esetben:

„... ha fajunk levetkőzi ősi sajátságait, beletörődik azon formákba, miket elé az újabb fogalmak szabnak, megszűnik lenni az, ami; új életet kezd, de a réginek meghal; lehet boldog nép, de nem lesz magyar, mentül inkább megközelít más világnézetet, annál messzebb távolodik önmagától.” (MN 61).

A két alternatíva, amely a beszélgetésben feltárul, látványosan ismétli azt a korábban megismert két lehetőséget, amely emberek által megszemélyesítve jóval könnyebben emészthető, mint ebben a formában. Kárpáthy János nem más, mint a „halódó” nemzet, amely nem tud és nem is akar megszabadulni „ősi sajátságaitól”, és akit a civilizáció tesz egyre marginálisabb, egyre idejétmúltabb „fajjá”. Ezzel szemben a „külföldieskedés” toposzát példázó Abellino sem más, mint annak a „boldog népnek” a karikatúrája, amely – s ezt öltözéke részletes leírása is világossá teszi – lelkiismeret-furdalás nélkül „levetkőzi ősi sajátságait”, aminek révén mindazonáltal „megszűnik az lenni, ami”, „nem lesz magyar” (vö. Fried, 37–39). Világos, hogy a narratíva melyik opciót igyekszik szimpatikusabbá tenni.

A magyar urak beszélgetésében mindazonáltal felmerül egy harmadik lehetőség is Széchenyi körvonalazásában, aki szerint a nemzethalál nem szükségszerű: „mi azt mondjuk, hogy akarunk élni, akarjuk ősi nemzeti sajátságainkból mindazt megtartva, öröközve megőrizni, ami azokban nemes, életrevaló és szép.” (MN, 60.) Nem lehet nem észrevenni, hogy ez a lehetőség lesz a történet magánéleti bonyodalmának a katartikus végkifejlete: az „ősi nemzeti sajátságainkat” megtestesítő nábobnak mégiscsak születik egy fia, és benne és általa lehetségessé válik „mindazt megtartva, öröközve megőrizni”, ami Kárpáthyban „nemes, életrevaló és szép”! A *Kárpáthy Zoltán*ból készült film nemcsak háttértörténete folytán lesz a március 15-i ünnepek televízióadásainak állandó műsora. Az ifjú Kárpáthy Zoltán ugyanis nem pusztán a nábob vérvonalának utolsó letéteményese, egy későn jött kitűnő gyermek, de a regény allegorikus szerkezetében ő a minden ellenséges erő dacára továbbélni akaró, megújult magyar nemzet megtestesülése is.

Az „örökös” mind a regény magánéleti, mind annak politikai szálán a magyarság „megváltójaként” jelenik meg – hűen a Zrínyi által megkezdett hagyományhoz. Megszületéséhez pedig az eddigi regényekhez hasonlóan szükség van egy Szűz Máriára is, akinek a haza megszemélyesítésében, mint láttuk, egyáltalán nem pusztán a „hagyomány” okán kell oly makulátlan erkölcsiségűnek lennie. Még a „szeplőtelen” fogantatás is felmerül Fanny teherbeesése kapcsán, az idős nábob barátai legalábbis csodát emlegetnek (míg azok az alternatív magyarázatok, amelyek a Kárpáthy Zoltán perében kapnak megfogalmazást, az „ördögi” konzervatív erőkhöz kapcsolódnak).

Az erénynek a haladó, a promiszkuitásnak pedig a konzervatív erővel való párba állítása messze nem pusztán a jó és rossz romantikus polarizációjának a következménye. Az, ami megszabja, hogy mi a jó és mi a rossz, nem poétikai, hanem ideológiai természetű. Annak a nemzeti eszmének, amely a belföldi termelés fellendítését célozza és a vagyonnak az országból való kivitelét akadályozza, a reprodukció területén a nő mint „termelőeszköz” privatizációja felel meg. A nő szerepének a reprodukcióra és az ehhez kapcsolódó privát szférára és tevékenységekre való korlátozása a kor egyik leggyakrabban említett szexuálpolitikai jellemzője. Mindez a nő szexualitásának fokozott ellenőrizhetőségét hivatott szolgálni és hozzáférhetőségét megakadályozni – lévén csakis ez biztosíthatta az örökös és az apa közt (akkoriban) bizonyíthatatlan genetikai kapcsolat meglétét és annak a(z evolúciós) készítésnek a kielégítését, hogy a vagon az apa vérvonalában maradjon. Hogy ez a szexuálpolitikai vonat-

kozás nem pusztán elméleti, de teljességgel gyakorlati következményekkel is járhat, azt a *Kárpáthy Zoltán* házasságtörési pere mindennél jobban szemlélteti.

VI.

Ha ezt a tanulmányt valaki anélkül olvasná, hogy közelebbi ismeretségbe került volna Jókai regényeivel, akár azt is gondolhatná, hogy ezek a szövegek valamiféle absztrakt parabolák, *Akárki-féle* vérszegény allegóriák. Elvégre is a pozitív főszereplők mindannyiszor az idealizált hazafit képviselik, aki utolsó vérig küzd a gonosz és erkölcstelen birodalmi érdekeket képviselő ellenféllel, hogy végül is „vére gyümölcsöt teremjen honának” (Berzsenyi: *Kishez*), amit viszont a női főszereplők képviselnek, akiket (éppen ezért) a gonosz birodalmiak meg is akarnak kaparintani. Bár Jókai sokkal jobb regényíró annál, hogy a gyakorlatban ez az allegorikus mélystruktúra zavaró legyen, a nemzetdiskurzusok kritikussai nyomán megkockáztatható az a feltevés is, hogy valójában a legtöbb nemzet önigazoló „nagy története” máig erre az allegorikus struktúrára alapul. Még a *Csillagok háborúja* is, amelynek Darth Vadere minden további nélkül a Vaterland fantazmatikus képviselőjének tekinthető (vö. Hódosy, 2013).

A nemzeti diskurzusokban „az egyik gyakran előforduló mese (...) a 'mi asszonyainkat' zaklató, fenyegető vagy ténylegesen megerősítő idegen férfi megszokott sztereotípiája köré szerveződik, akiktől az asszonyok becsületét meg kell védeni” (Yuval-Davis, 67). Hasonlóképpen, az Indiát vizsgáló Mankekar szerint

„azoknak a reprezentációknak a politikai jelentősége, amelyekben a démonizált má-s(ik)ok ellopják és megbecstelenítik a 'mi' asszonyainkat, akkor mutatkozik meg, ha a közösségi diskurzusok kontextusába helyezük őket, melyek szerint a nőket azért kell másoktól óvni, mert szexuális tisztaságuk a közösségek becsületének metonimikus megfelelője” (Mankekar, 139).

Vajda *Gonosz házassága*, amely mintegy összefoglalja a magyar hazafias irodalom családománáncának főtémáját, világosan ezt a sémát variálja.

Csakis az írón múlik, hogy vajon mennyire képes olyan verziót létrehozni, amely az olvasók számára ennyire élvezetes. A lehetőségek mindenképpen bizonyos – ideológiai – korlátok közé szorulnak, ezt azonban maga Jókai magyarázza a következőképp: „Ily felfogással a költői igazság helyébe a költői szükségesség lép. A legkedvesebb alakok szenvednek és meghalnak, nem azért, mert megérdemelték, nem is a sors, nem is a költő szeszélyéből, hanem az eszme kényszerűségéből, mely őket eszközeikül választá.” (KZ, 537.)

## IRODALOM

- Anderson, Benedict. *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Ford.: Sonkoly Gábor. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2006.
- Bañcerowski Janusz–Bárdosi Vilmos. A „haza” fogalma a világ magyar nyelvi képében. *Magyar Nyelvőr* 128/1, 2004, 1–10.
- Bitskey István. *Mars és Pallas között. Múltszemlélet és sorsértelmezés a régi magyarországi irodalomban*. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2006.
- Csorba Sándor. „Megjegyzések a Hymnus történelmi képsorának értelmezéséhez.” In *A Hymnus költője. Tanulmányok Kölcseyről*. Szerk. Lukácsy Sándor. Szabolcs Megyei Lapkiadó. 1974. 15–23.

- Foucault, Michel. *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.
- Fried István. *Óreg Jókai nem vén Jókai. Egy másik Jókai meg nem történt kalandjai az irodalomtörténetben*. Budapest: Ister Kiadó, 2003.
- Frye, Northrop. *A Study of English Romanticism*. Brighton: The Harvester Press, 1983.
- Gellner, Ernest. *Culture, Identity, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Gobetti, Daniela. *Private and Public. Individuals, households, and body politic in Locke and Hutcheson*. London and New York: Routledge, 1992.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism and the Mind: Essays on Modern Culture*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- Harvey, A. D. *Body Politic. Political Metaphor and Political Violence*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007.
- Hastings, Adrian. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hódosy Annamária. „Ha a pallost felváltja a Magnum.” In Hódosy A. és Kiss A. A., *Remix*. Budapest: ICTUS és JATE, 1996, 95–124.
- Hódosy Annamária. „A Függetlenség (n)Apja. A szabadságharc családrománca hollywoodi sci-fikben (Csillagok háborúja, A függetlenség napja, Armageddon).” In *Imágó Online* 2013/1, 3–22.
- Jabloneczay Tímea. A nem nemzeti kisajátítása Szentmihályiné Szabó Mária Zrínyi Ilona című regényében. *Irodalomtörténet* 2011/4. 489–513.
- Jókai Mór. *A kőszívű ember fiai*. Budapest: Móra Kiadó, 1986.
- Jókai Mór. *A magyar nemzet története*. III. kötet. (MNT) Budapest: Unikornis Kiadó, 1997.
- Jókai Mór. *Egy magyar nábob*. (MN) Budapest: Holló és Társa, 2006.
- Jókai Mór. *Kárpáthy Zoltán*. (KZ) Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1966.
- Jókai Mór. *Mire megvénülünk*. (MM) Budapest: Magyar Helikon, 1968.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Kovács Sándor Iván. *Utószó az Adriai tengernek syrenaia hasonmás kiadásához*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.
- Maza, Sarah. *The Myth of the French Bourgeoisie. An Essay on the Social Imaginary 1750–1850*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Melzer, Sara E. and Norberg, Kathryn. „The Body Politics of French Absolutism.” In Melzer, Sara E. and Norberg, Kathryn. Eds.) *From the Royal to the Republican Body: Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-century France*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1998.
- Nyilasy Balázs. *A románc és Jókai Mór*. Budapest: Eötvös József Könyvkiadó, 2005.
- Parker, Patricia. *Shakespeare from the Margins*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Perry, Ruth. *Novel Relations. The Transformation of Kinship in English Literature and Culture, 1748–1818*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Poster, Mark. *Critical Theory of the Family*. New York: The Seabury Press, 1988.
- Shulamith Shahar. *A negyedik rend. Nők a középkorban*. Budapest: Osiris, 2004.
- Szajbély Mihály. *A nemzeti narratíva szerepe a magyar irodalmi kánon alakulásában Világos után*. Budapest: Universitas Kiadó, 2005.
- Szajbély Mihály. *Jókai Mór*. Pozsony: Kalligram Kiadó, 2010.
- Szilasi László. *A selyemgubó és a „bonczoló kés”*. Budapest: Osiris-Pompeji, 2000.
- Szörényi László. „A Hymnus helye a magyar és a világirodalomban.” In *A Hymnus költője. Tanulmányok Kölcseyről*. Szerk. Lukácsy Sándor. Szabolcs Megyei Lapkiadó, 1974, 11–14.
- Takács Péter. „A Hymnus előzményei a magyar hazafias költészetben.” In *A Hymnus költője. Tanulmányok Kölcseyről*. Szerk. Lukácsy Sándor. Szabolcs Megyei Lapkiadó, 1974, 24–29.

- Taylor, Gary. *Castration. An Abbreviated History of Western Manhood*. New York: Routledge, 2000.
- Toews, John E. Foucault and the Freudian Subject. In: J. Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1994, 116–134.
- Trumbach, Randolph. *The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England*. New York and London: Academic Press, 1978.
- Yuval-Davis, Nira. *Nem és nemzet*. Ford.: Szabó Valéria. Budapest: Ú.M.K., 2005.

